Paolo TERENZI

NOWE GRANICE SOCJOLOGII CIAŁA

Ból i cierpienie wywołane przez przemoc i tortury wyrażają wyraźną wolę zniszczenia, która wywierana jest wprawdzie na ciele, lecz angażuje całą osobę drugiego. Otwierając w ciele drugiego trwałą szczelinę przerażenia, tortury powodują zapadnięcie się poczucia tożsamości, pęknięcie osobowości. O ile człowiek wyleczony z choroby zdolny jest do powrotu do zwykłego życia, o tyle człowiek, który był poddawany torturom, pozostaje naznaczony przemocą, jego cierpienie trwa.

CIAŁO A SOCJOLOGIA

Na początku lat dziewięćdziesiątych zauważono, że ciało było do niedawna „nieobecną obecnością w socjologii"[1]. Opinia taka jest z pewnego punktu widzenia prawdziwa, chociaż od tamtego czasu ogłoszono szereg studiów poświęconych socjologii ciała[2]. Próbując określić epistemologiczny status socjologii ciała, David Le Breton wyróżnia z historycznego punktu widzenia trzy fazy, w których dyscyplinę tę można określić kolejno jako ukrytą, fragmentaryczną i organiczną[3]. W pierwszej fazie, reprezentowanej przez klasyków, refleksja nad znaczeniem doświadczenia ciała dla kultury i dla tożsamości osobowej nie była wyraźnie stematyzowana. W drugiej fazie poszczególne tematy związane z ciałem podejmowano wprost, lecz nie w sposób systematyczny. W fazie trzeciej ciało stało się swoistym przedmiotem badań socjologicznych. Powiedzmy wstępnie, że związek między ciałem, życiem społecznym i kulturą można ujmować z dwóch punktów widzenia. Z jednej strony określona budowa biologiczna ciała ludzkiego stanowi podstawę społecznych zachowań człowieka. Z drugiej strony życie społeczne i kultura wpływają na sposób, w jaki ludzie postrzegają własne ciało. W pierwszej perspektywie punktem wyjścia socjologii ciała jest budowanie teorii instytucji nie jako czegoś, co jest uprzednie w stosunku do ciała, lecz jako rzeczywistości mających w ciele swoje źródło. Przy takim podejściu społeczeństwo staje się ucieleśnieniem (ang. embodiment) i instytucjonalizacją potrzeb organizmu[4]. Można więc powiedzieć, że tak rozumiana socjologia ciała stanowi nowy etap rozwoju tej socjologii kultury, w której już od czasów Georga Simmela badano rolę własności organizmu ludzkiego w konstytuowaniu się drugiej natury[5]. Uwaga naukowców skupiła się jednak nie tylko na badaniu sposobu, w jaki ciało jest odzwierciedlane w rzeczywistości społecznej, lecz także tego, jak, wychodząc od rzeczywistości społecznej, można interpretować ciało. W tej drugiej perspektywie, dopełniającej pierwszą, mieszczą się na przykład refleksje Norberta Eliasa na temat procesu cywilizowania[6] oraz Pierre'a Bourdieu o społecznym konstruowaniu ciała[7].

---

[1] C. Schilling, *The Body and Social Theory*, Sage, London 1993, s. 9. Jeżeli nie podano inaczej, tłum. fragm. obcojęzycznych – P. M.

[2] Przegląd tych publikacji zob. P. Borgna, *Sociologia del corpo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

[3] Por. D. Le Breton, *La sociologie du corps*, Puf, Paris 2002, s. 13-25.

[4] Zob. A. W. Frank, *For a Sociology of the Body. An Analytical Review*, w: *The Body. Social Process and Cultural Theory*, red. M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner, Sage, London 1991, s. 36-102.

W artykule tym zanalizowany zostanie wkład Le Bretona do socjologii ciała. Dzieło Le Bretona wyróżnia się próbą ścisłego przemyślenia zagadnień ciała i bólu z punktu widzenia socjologii oraz antropologii kultury[8]. Książka *Anthropologie de la douleur* [Antropologia bólu], której pierwsze wydanie ukazało się w roku 1995, a najnowsze w 2006, należy do długiego szeregu prac na temat ciała, w których francuski uczony bada: relację między ciałami a społeczeństwem[9], nowoczesne przedstawienia ciała[10], występującą w społeczeństwach zachodnich odmowę uznania ciała i cielesnego istnienia za fakt konstytutywny dla kondycji ludzkiej[11], antropologiczne aspekty związku między bólem a cierpieniem[12], epistemologiczny status socjologii ciała[13] oraz symboliczny sens znaków umieszczanych na własnym ciele w celu potwierdzenia tożsamości osobowej[14].

---

[5] Zob. *Sociologia della cultura*, red. S. Belardinelli, L. Allodi, FrancoAngeli, Milano 2006.

[6] Zob. N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, t. 1, *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, t. 2, *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*, Haus zum Falken, Basel 1939.

[7] Zob. P. Bourdieu, *La distinction: critique socjale di jugement*, Minuit, Paris 1979.

[8] W ramach socjologii kultury refleksja nad bólem była zwykle prowadzona w podobny sposób, jak namysł nad ciałem i emocjami. Zob. S. J. Williams, *Modern Medicine and the „Uncertain Body": From Corporeality to Hyperreality?*, „Social Science and Medicine" 45(1997) nr 7, s. 1041-1049; tenże, *Emotion and Social Theory. Corporeal Reflections on the (Ir)Rational*, Sage, London 2000; *Emotions in Social Life. Critical Themes and Contemporary Issues*, red. G. Bendelow, S. J. Williams, Routledge, London 1998; S. J. Williams, G. Bendelow, *The Lived Body. Sociological Themes, Embodied Issues*, Routledge, London 1998; I. Burkitt, *Social Relationships and Emotion*, „Sociology" 31(1997) nr 1, s. 37-55.

[9] Zob. D. Le Breton, *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Librairie des Méridiens, Paris 1985.

[10] Zob. tenże, *Anthropologie du corps et modernité*, Puf, Paris 1990.

[11] Zob. tenże, *La Chair à vif. Usage médicaux et mondains du corps humain*, Métailié, Paris 1993; tenże, *L'adieu au corps*, Métailié, Paris 1999.

[12] Zob. tenże, *Entre douleur et souffrance: une anthropologie des limites*, „Confrontations Psychiatriques" 42(2001), s. 201-218.

[13] Zob. tenże, *La sociologie du corps*.

[14] Zob. tenże, *Signes d'identité: tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Métailié, Paris 2002; tenże, *La peau et la Trace. Sur les blessures de soi*, Métailié, Paris 2003.

Le Breton wyróżnia trzy specyficzne obszary systematycznej analizy socjologicznej ciała: obszar sposobów posługiwania się ciałem, obszar społecznych wyobrażeń ciała oraz obszar analizy ciała jako tekstu rzeczywistości społecznej. Termin „sposoby posługiwania się ciałem" (fr. techniques du corps), zaczerpnięty od Marcela Maussa[15], oznacza „układy gestów skodyfikowane ze względu na użyteczność praktyczną lub symboliczną; są to sposoby wykonywania czynności, sekwencje gestów, zsynchronizowane ruchy mięśni, które następują po sobie, zmierzając do osiągnięcia określonego celu"[16]. Socjologiczne studium sposobów posługiwania się ciałem jest drogą owocną, ponieważ ciało nigdy nie jest dla człowieka po prostu narzędziem, lecz zawsze ujawnia również wymiar symboliczny[17]. Analiza sposobów posługiwania się ciałem może być więc uważana za najbardziej specyficzny obszar badań socjologii ciała. Wyobrażenia społeczne są źródłem przedstawień ciała, czyli teorii ciała pojawiających się kolejno w różnych społecznościach ludzkich[18]. Celem tych teorii jest określenie natury ciała, zarówno w sensie wewnętrznym (relacji między duszą a ciałem, między męskością a kobiecością), jak i zewnętrznym (związku między ciałem a rozwojem społeczno-kulturowym). Zdaniem Le Bretona możliwe jest ponadto odczytywanie ciała jako tekstu rzeczywistości społecznej: wygląd fizyczny jest odpowiedzią na układ ról odgrywanych zgodnie z pewnymi wartościami, sposoby sprawowania kontroli nad cielesnością wyrażają ethos wspólnoty politycznej, a sposób odnoszenia się do cielesności jest wpisany głęboko w różnice klasowe i kulturowe.

Chociaż we współczesnych społeczeństwach zachodnich medycyna i biologia wydają się posiadać swego rodzaju oficjalną wiedzę o ciele i o bólu, socjologia nie powinna jednak pozwolić się zastraszyć ich roszczeniom, opartym na „antropologii szczątkowej"[19], która nie jest wiedzą o człowieku, lecz niepełnym – chociaż bardzo wyrafinowanym – poznaniem jego anatomii i fizjologii. Zadaniem socjologii i antropologii jest przypominanie, że dla postrzegania ciała i bólu, oprócz wymiaru organicznego, podstawowe znaczenie ma wymiar osobowy, społeczny i kulturowy. Socjologia i antropologia nie mogą zapomnieć, że człowiek jest istotą żyjącą w kontekście relacji i symboli i że człowiek chory nie jest ani przede wszystkim, ani wyłącznie ciałem, które należy naprawić. Według Le Bretona ciało, którym powinna się zajmować socjologia, jest „pośrednikiem między rzeczywistością społeczną a jednostką, naturą a kulturą, tym, co psychologiczne, a tym, co symboliczne"[20].

---

[15] Zob. M. Mauss, *Sposoby posługiwania się ciałem*, tłum. M. Król, w: *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 388-413.

[16] Le Breton, *La sociologie du corps*, s. 46n.

[17] Por. tenże, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Payot, Paris 2004, s. 45-60.

[18] Por. tenże, *La sociologie du corps*, s. 77.

[19] Tenże, *Anthropologie du corps et modernité*, s. 187.

[20] Tenże, *La sociologie du corps*, s. 119.

OSOBA I WSPÓŁCZESNE PRZEDSTAWIENIA CIAŁA

Według Le Bretona w zachodniej tradycji kulturowej obecna jest tendencja do podejrzliwego lub otwarcie pogardliwego traktowania ciała[21]. Nastawienie to znajdujemy już u presokratyków Empedoklesa i Pitagorasa oraz u Platona, który uważał ciało za grób duszy i coś fundamentalnie niedoskonałego. Ogólnie można powiedzieć, że nienawiść do ciała jest wyrazem tendencji gnostyckiej[22], która przyjmuje postać rygorystycznego dualizmu: z jednej strony znajduje się ciało, czas, śmierć, niewiedza, ból i zło, z drugiej – dusza, wieczność, życie, poznanie, dobre samopoczucie, dobro.

Analizując z historycznego punktu widzenia społeczne przedstawienia ciała, widzimy, że w społeczeństwach typu wspólnotowego, gdzie więź między osobą, grupą i naturą jest bardzo ścisła, ciało nie jest postrzegane jako element wyodrębniający. W średniowiecznym chrześcijaństwie na przykład – pomimo tymczasowości tej równowagi – ciało nie było oddzielone od człowieka, a człowiek – od kosmosu: osoba pozostawała w związku z całością społeczną i kulturową. Nowoczesność natomiast charakteryzuje się na płaszczyźnie społeczno-kulturowej postępującą afirmacją zasady indywidualności. Zdaniem Le Bretona – co odróżnia jego myśl od najważniejszych teorii socjologicznych, z wyjątkiem poglądów Eliasa i częściowo Émile'a Durkheima[23] – ciało stawało się coraz silniejszym czynnikiem różnicującym. Począwszy od piętnastego wieku, pod sprzyjającym wpływem rosnącego indywidualizmu, dualizm antyczny, który rozdzielał ciało i duszę, przybiera nowe formy w nowożytnej kulturze zachodniej: „Wraz z pojawieniem się nowego poczucia indywidualności, poczucia, że jest się najpierw sobą, a dopiero później członkiem społeczeństwa, ciało staje się wyraźną granicą, która zaznacza różnicę między jednym człowiekiem a drugim"[24].

Poszukując społecznych źródeł nowoczesnych przedstawień ciała, Le Breton wskazuje przede wszystkim na narodziny nowoczesnej anatomii i sukces metafory człowieka (ciała)-maszyny. Oznaką zmiany w sposobie myślenia, w wyniku której jednostce przypisywano coraz większą autonomię, są wprowadzenie na początku piętnastego wieku praktyki sekcji zwłok oraz narodziny nowoczesnej anatomii, w czym zasadniczą rolę odegrał Andrea Vesalio. Słynne dzieło tego autora *De umani corporis fabbrica*, pochodzące z roku 1543, sankcjonuje rozdzielenie człowieka i jego ciała, co na płaszczyźnie antropologicznej i epistemologicznej stanowiło wielką nowość. W rozdzieleniu tym można odnaleźć dalekie podstawy współczesnego dualizmu, w którym ciało nie jest związane z byciem, lecz z posiadaniem. Oddzielenie człowieka od jego ciała będzie miało reperkusje również w dziedzinie poznania, powodując przeciwstawienie kultury wysokiej i kultury ludowej.

---

[21] To samo można powiedzieć w odniesieniu do życia codziennego (zob. P. Terenzi, *Vita quotidiana*, w: *Sociologia della cultura*, s. 131-147), którego dualistyczne rozumienie można odnaleźć już w społeczeństwie greckim. Rozróżnienie między królestwem pozorów i potrzeb materialnych z jednej strony a światem idealnym z drugiej jest podstawą dwuwartościowego kodeksu, w którym wartości życia codziennego podporządkowane są wartościom prawdziwego życia. Wizja ta będzie miała głębokie i trwałe reperkusje w cywilizacji europejskiej.

[22] Por. Le Breton, *L'adieu au corps*, s. 7-9.

[23] Zob. P. Terenzi, *Il corpo nella sociologia di Durkheim*, w: *Corpo, genere, identità*, red. P. Terenzi, FrancoAngeli, Milano 2006.

[24] Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, s. 46.

Kultura wysoka, reprezentowana przez grupę specjalistów, lekarzy, naukowców, filozofów, przechowuje oficjalną wiedzę o ciele (rozumianym jako ciało oderwane od osoby); kultura ludowa – która powinna być szczątkowa – nadal ujmuje ciało jako nieodłączny aspekt osoby. W pierwszym przypadku człowiek ma ciało, w drugim – jest ciałem, jest istotą cielesną.

Kartezjańskie cogito stanowi swego rodzaju filozoficzne przetworzenie innowacji epistemologicznej, która pojawiła się wraz z nowoczesnym rozumieniem autonomii. Umocnieniu indywidualizmu i wyniesieniu myśli towarzyszy deprecjacja ciała i zmysłów: pomimo oporu romantyków, psychoanalizy i husserlowskiej fenomenologii rozbrat zmysłów z racjonalnością usankcjonowany przez Kartezjusza wydaje się dzisiaj fundamentem nowoczesności[25]. Dualizm kartezjański jest kontynuacją dualizmu Vesalia i toruje na początku siedemnastego wieku drogę drugiej wielkiej rewolucji nowoczesności: człowiek będzie rozumiany, najpierw przez Kartezjusza, a potem przez myślicieli oświecenia, jako maszyna. Nie przypadkiem metafora człowieka maszyny (franc. L'homme machine) była bardzo popularna w kulturze nowoczesnej. Nowoczesna sztuka i medycyna tworzyły coraz dokładniejsze przedstawienia ciała pojmowanego jako maszyna, jednocześnie jednak przyczyniały się do uprzedmiotowienia ciała i do pozbawienia go odniesień symbolicznych, typowych dla kultur przednowoczesnych. Koncepcja ciała, która ustaliła się w epoce nowoczesnej, zakłada więc oddzielenie podmiotu od innych, od kosmosu i od siebie samego.

W odniesieniu do jednostki nadejście kultury nowoczesnej oznacza przejście od świadomości bycia cielesnym do świadomości posiadania ciała, przejście, które wyostrza przeciwieństwa konstytutywne dla kondycji ludzkiej (człowiek–ciało, dusza–ciało, duch–ciało). W odniesieniu do zbiorowości oznacza ono przejście od struktury społecznej typu wspólnotowego, której członkowie mają silne poczucie uczestnictwa, do struktury typu indywidualistycznego, gdzie jednostka ma silne poczucie odrębności związane z ciałem. W odniesieniu do kosmosu nadejście nowoczesności oznacza ujęcie w nawias wielkiego łańcucha bytu i analogii między człowiekiem a kosmosem; ciało zostaje wówczas pozbawione symbolicznego znaczenia i staje się elementem heterogenicznym.

---

[25] Por. tamże, s. 73n. Na temat interpretacji kartezjańskiego dualizmu w świetle socjologii ciała zob. też: I. Burkitt, *Bodies of Knowledge. Beyond Cartesian View of Person, Selves and Minds*, „Journal for the Theory of Social Behaviour" 28(1998) nr 1, s. 63-82.

CIAŁO, BÓL I TOŻSAMOŚĆ

Analiza społecznych przedstawień ciała stanowi podstawę do zrozumienia omawianych w różnych dziełach Le Bretona związków między ciałem, bólem i tożsamością. Zdaniem francuskiego uczonego, „zrozumienie sensu cierpienia jest innym sposobem zrozumienia sensu życia”[26]. W świetle tego przekonania można zinterpretować słowa Le Bretona: „Ból jest dzikim sacrum”[27]. Ból jest podobny do sacrum, ponieważ ukierunkowuje człowieka poza niego samego, popychając go ku granicom transcendencji. Jest także dziki, ponieważ dokonuje tego, naruszając tożsamość człowieka. Ból jest próbą ognia, w której ryzyko spłonięcia jest ogromne. Ból nie pozostawia wyboru, jest czymś, co sprawia, że człowiek traci całego siebie i swoją godność, albo też jest sytuacją, która odsłania w człowieku inny wymiar i pozwala spojrzeć na świat w inny sposób.

Analizy Le Bretona dotyczące bólu oparte są na trzech założeniach. Po pierwsze, ból jest nieprawidłową relacją z własnym ciałem. Po drugie, ból, wrażenia zmysłowe, uczucia, wyrażanie emocji są tyleż emanacją wnętrza podmiotu, ileż rzeczywistością ukształtowaną pod wpływem społeczeństwa i kultury[28]. Po trzecie wreszcie, ból ma zdolność głębokiego i trwałego przekształcania poczucia tożsamości jednostki[29].

W *Anthropologie de la douleur* autor podejmuje problemy historiograficzne i epistemologiczne. W dziele tym zostaje zauważona doniosłość dziedzictwa francuskiej tradycji filozoficznej, socjologicznej i antropologicznej, do której autor się otwarcie (a niekiedy również w sposób ukryty) odwołuje. Wystarczy wspomnieć koncepcje Kartezjusza (dualizmu res cogitans i res extensa), Durkheima (ciała jako zasady indywiduacji), Maussa (sposobów posługiwania się ciałem), Claude’a Lévi-Straussa (ciała i funkcji symbolicznej), Maurice’a Merleau-Ponty’ego (ciała i fenomenologii percepcji[30]), Bourdieu (ciała i habitusu).

W swojej książce Le Breton analizuje różne postaci bólu rozumianego jako doświadczenie osobowe, które wydaje się wymykać próbom wyjaśnienia i komunikacji. Ból w pewien sposób manifestuje głębię ludzkiej istoty, która – tak jak to dzieje się w przypadku zła – zadaje sobie pytanie o sens doświadczanej sprzeczności. W części drugiej, która porusza antropologiczne aspekty bólu, istotne miejsce zajmuje symboliczne znaczenie ciała. Temat ten został poddany pogłębionej analizie również w dziele *Anthropologie du corps et modernité* [Antropologia ciała a nowoczesność] z roku 1990, gdzie znajdujemy przegląd przedstawień ciała zawartych w myśli kartezjańskiej, filozofii mechanistycznej, tradycjach ludowych, praktykach i technikach ciała obecnych w społeczeństwach nowoczesnych. Mówiąc o symbolicznym znaczeniu ciała, Le Breton podejmuje próbę relacyjnej interpretacji dualizmu ciała i duszy obecnego w historii kultury zachodniej. Na tym dualizmie oparte jest tradycyjne rozróżnienie dwóch typów bólu: bólu fizycznego (będącego przedmiotem medycyny) i duchowego (interesującego psychologów i psychoanalityków).

---

[26] D. Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Métailié, Paris 2006, s. 107.

[27] Tamże, s. 218.

[28] Por. tenże, *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Métailié, Paris 2006, s. 9.

[29] Zob. tenże, *Entre douleur et souffrance: une anthropologie des limites*.

[30] Zob. N. Crossley, *Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology*, „Body and Society” 1(1995) nr 1, s. 43-63.

Le Breton bada również związki między bólem a złem w świetle wielkich religii obecnych w historii ludzkości[31]. Doświadczenie bólu (oraz doświadczenie śmierci) było zawsze doświadczeniem granicznym o podstawowym znaczeniu, co pokazuje choćby przypadek Hioba, przywołany przez autora ze względu na walor paradygmatyczny. Analizie Le Breton poddał więc poglądy na temat roli bólu w ludzkiej egzystencji i funkcji pytań, do których stawiania on prowokuje. Poglądy te zawarte są w najważniejszych duchowych doktrynach wschodnich, w Biblii, w islamie, w chrześcijaństwie oraz w duchowości reformy protestanckiej.

Zdaniem Le Bretona w Biblii nieszczęście, cierpienie, ból są rozumiane jako kara zesłana przez Boga tym, którzy nie przestrzegają Jego praw. W perspektywie chrześcijańskiej ból i wszystkie związane z nim doświadczenia, które należy uznać za nieodłączne od kondycji ludzkiej, związane są z grzechem i jego skutkami. Akceptacja bólu, rozumiana jako uczestnictwo w cierpieniach Chrystusa, staje się formą pobożności, która przybliża do Boga, oczyszczając duszę (w protestantyzmie natomiast ból nie jest ani karą, ani środkiem do zbawienia, ponieważ człowiek podlega predestynacji). Jeśli dla katolików Bóg jest miłością, to dla muzułmanów jest On przede wszystkim absolutną władzą i dlatego wierny cierpliwie poddaje się woli Bożej. Dla muzułmanów ból jest przeznaczeniem, został wpisany w człowieka jeszcze przed jego narodzeniem. W duchowości Wschodu, hinduizmie, dżinizmie, a przede wszystkim w buddyzmie, cierpienie wpisane jest w samo serce metafizyki: ciało jest bólem, ponieważ jest miejscem bólu. Nędza i nieszczęścia nie są skutkiem kary Bożej, grzechu pierworodnego, predestynacji, lecz są rezultatem ludzkiej niewiedzy. Duchowość staje się sposobem wyzwolenia od bólu, pozwala bowiem pojąć marność wszystkiego, co cielesne i związane ze zmysłami. Zdaniem Le Bretona ateiści również mogą czerpać naukę z doświadczenia bólu, jeśli uznają go za przypomnienie słabości moralnej i niepewności związanej z kondycją ludzką.

---

[31] Por. Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, s. 81-106. W socjologii francuskiej podejmował już ten temat między innymi Durkheim, który dostrzega w bólu i cierpieniu konieczny warunek „kultu negatywnego". Por. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990, s. 303n.

W *Anthropologie de la douleur* analizowana jest również społeczna konstrukcja bólu, a przede wszystkim znaczenie wychowania i relacji społecznych dla kształtowania symbolicznego przedstawienia bólu, tworzonego przez każdego człowieka w ciągu jego życia. Koncepcja świata, indywidualna droga życiowa, wyznawane wartości są istotne dla doświadczania bólu. Zdaniem autora ważnym czynnikiem różnicującym postrzeganie bólu jest klasa społeczna. Przyjmując sugestie zawarte w tradycji marksistowskiej oraz w dziełach Bourdieu, zgodnie z którymi ciało jest najbardziej wyrazistą obiektywizacją upodobań danej klasy, Le Breton bada związek między przynależnością klasową, ciałem i bólem. Podkreślenie aspektów społecznych nie powinno jednak przesłonić fundamentalnej roli indywidualnej podmiotowości.

W toku historii, a szczególnie w epoce nowoczesnej, rola bólu w życiu jednostkowym i społecznym zmieniała się również dzięki postępowi nauk biomedycznych[32]. Wprowadzone ulepszenia złagodziły wiele cierpień, lecz obniżyły również odporność na ból i sprawiły, że ogromnie wzrosły oczekiwania (albo roszczenia) w stosunku do medycyny. Podobnie jak inni współcześni uczeni francuscy[33], Le Breton nie ulega pokusie myślenia utopijnego i nie twierdzi, że zastosowanie osiągnięć technologicznych w medycynie może doprowadzić do całkowitego wyzwolenia od zła i bólu. Rozwiązanie to, poza tym, że jest niemożliwe, zakłada pewne wyobrażenie śmierci, sen o wszechmocy, który paradoksalnie prowadzi do obojętności wobec życia: absolutne znieczulenie na ból zakłada również absolutne pozbawienie wrażliwości na przyjemność.

Le Breton podejmuje również temat społecznych zastosowań bólu. Jako pierwsze poddaje analizie męczeństwo w chrześcijaństwie. W tym przypadku ból, który jako taki jest doświadczeniem samotności i izolacji, przeżywany jest jako ofiara i doświadczenie, które ma sens absolutny. W innych przypadkach ból może być przeżywany, nawet nieświadomie, jako strategia, za pomocą której żądamy uwagi i uznania od innych osób. W tej części analizowany jest także przypadek bólu dobrowolnie przyjmowanego (obecnego w niektórych dyscyplinach sportu, takich jak boks), bólu wykorzystywanego jako narzędzie wychowania i umoralniania, bólu jako kary. Wydanie książki *Anthropologie de la douleur* z roku 2006 zawiera także posłowie, w którym autor dokonuje swego rodzaju bilansu dziesięciolecia, jakie upłynęło od ukazania się pierwszego wydania książki, dziesięciolecia, w którym zarówno temat bólu, jak i ciała nie straciły aktualności, czego dowodzi nowe wydanie tego dzieła, stanowiącego cenny punkt odniesienia w międzynarodowym piśmiennictwie naukowym.

---

[32] Zob. Le Breton, *La Chair vif. Usage médicaux et mondains du corps humain.*

[33] Zob. np. L. Sfez, *La Santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Seuil, Paris 1995; tenże, *Le rêve biotechnologique*, Puf, Paris 2001.

Związki między bólem, cierpieniem i tożsamością stały się również tematem innych studiów Le Bretona[34]. Ból jest zagrożeniem dla poczucia tożsamości: sprawia, że odrywamy się fizycznie od naszej egzystencji, czyni ciało obcym dla siebie samego, a przez to depersonalizuje[35]. Tradycyjne rozróżnienie między bólem (cielesnym) a cierpieniem (psychicznym) jest tyleż dogodne, co wątpliwe, zakłada bowiem, że człowiek jest sumą dwóch różnych rzeczywistości. Inaczej niż u zwierząt, u człowieka ból nie jest nigdy tylko cielesny. „Ból nie daje się uwięzić w ciele, zakłada cierpiącego człowieka"[36]. Będąc bólem osoby, staje się cierpieniem, które stanowi „wewnętrzny rezonans bólu, jest tym, co człowiek czyni ze swego bólu, angażuje ludzkie postawy: rezygnację lub opór [...] fizyczne lub moralne zasoby człowieka, aby mógł stawić czoła próbie"[37]. Składnik biologiczny i składnik symboliczny są ściśle złączone: jeśli jest prawdą, że ból wywołuje cierpienie, to prawdą jest również, że cierpienie wpływa na odczuwanie bólu. Uczony analizuje różne typy bólu.

W chorobie ból jest skutkiem zmiany cielesnej spowodowanej przyczynami naturalnymi. W akcie przemocy ból jest skutkiem celowego działania, które w sposób gwałtowny narusza cielesną przestrzeń drugiego (skrajny przypadek tego rodzaju sytuacji związanej z bólem stanowią tortury). Trzeci przypadek ma miejsce, gdy ktoś bezpośrednio lub pośrednio zadaje ból samemu sobie. Le Breton rozróżnia cztery możliwe warianty tego rodzaju sytuacji: ból spowodowany skrajnie intensywnymi ćwiczeniami fizycznymi (jak w niektórych dyscyplinach sportu); ból wywołany działaniami wymierzonymi przeciwko integralności własnego ciała (rany zadane samemu sobie), ból płynący z umieszczania na ciele znaków tożsamości (tatuaż, piercing); ból związany z praktykami współczesnych prymitywistów (ang. modern primitives) określanymi jako technoszamanizm.

Według Le Bretona ból jako choroba[38] skłania osobę do wycofania się w siebie, odcinając ją od relacji społecznych, w które jest włączona; może być ostry, chroniczny lub totalny (jak u osób terminalnie chorych). Tracąc pierwotne zaufanie do własnego ciała, osoba traci zaufanie do samej siebie i do innych: „Ból to rozerwanie osoby, które niszczy pewność związku ze światem"[39]. Ból wprowadza w zamknięty świat: wrażenie, że nie można liczyć na zrozumienie i współczucie innych, wzmacnia jeszcze tendencję do izolacji. Poprzez ból doświadczamy pod przymusem i gwałtownie ograniczeń kondycji ludzkiej. Ludzki ból jest zawsze przeżywany w związku z cierpieniem poprzez proces sygnifikacji. To cierpienie niszczy człowieka i właśnie dlatego techniki medyczne, chociaż są sprawą podstawową, nie wystarczą w kontakcie z chorymi czy z ofiarami wypadków, urazów, tortur. Troska o relacje, towarzyszenie, nawiązanie relacji zaufania z lekarzami są praktykami podstawowymi, gdyż zakładają jednoczesne oddziaływanie i na ból, i na cierpienie, stanowią fundament medycyny skupionej na osobie, która rozumiana jest jako całość, a nie w sposób wyłącznie biologiczny.

---

[34] Zob. Le Breton, *Entre douleur et souffrance: une anthropologie des limites*; tenże, *Signes didentité: tatouages, piercings et autres marques corporelles*, tenże, *La peau et la Trace. Sur les blessures de soi.*

[35] Por. tenże, *Anthropologie de la douleur*, s. 25.

[36] Tamże, s. 56.

[37] Tamże, s. 224.

[38] Por. tamże, s. 26-37.

[39] Tenże, *La pelle e la traccia. Le ferite de sé*, tłum. A. Perri, Meltemi, Roma 2005, s. 29.

Ból i cierpienie wywołane przez przemoc i tortury wyrażają natomiast wyraźną wolę zniszczenia, która wywierana jest wprawdzie na ciele, lecz angażuje całą osobę drugiego. Otwierając w ciele drugiego trwałą szczelinę przerażenia, tortury powodują zapadnięcie się poczucia tożsamości, pęknięcie osobowości, które w pewnych przypadkach prowadzi do ujawnienia tajemnicy, zdrady, świadomego wyboru śmierci. O ile człowiek wyleczony z choroby zdolny jest do powrotu do zwykłego życia, do odcięcia się od doświadczenia przeżytego bólu i cierpienia, o tyle człowiek, który był poddawany torturom, pozostaje naznaczony przemocą, jego cierpienie trwa. W przypadku tortur problemem jest oczywiście fizyczne wyleczenie, istotne jest jednak także odbudowanie poczucia tożsamości, które zostało poważnie naruszone.

Ból, który osoba jest gotowa znieść przy wykonywaniu pewnych praktyk sportowych, świadczy o tym, że osiągnięcia zakładają symboliczny pakt z bólem. Uprawianie sportu wymaga nie tylko umiejętności technicznych i odporności na zmęczenie, lecz pociąga za sobą również walkę z cierpieniem w głębi nas samych. Sportowiec traktuje ból jako materię pierwszą dzieła, które realizuje za pomocą własnego ciała: bardziej dotkliwemu cierpieniu odpowiada zdobycie znaczenia i głębszej satysfakcji, ponieważ sportowiec wie, że nie poddał się pokusie rezygnacji. Ciało jest sprzymierzeńcem i jednocześnie przeciwnikiem, którego należy starać się zwyciężyć. Te rozważania o granicach, cierpieniu i sporcie należą do ogólniejszej refleksji prowadzonej przez Le Bretona[40] na temat sensu obecnego we współczesnej kulturze poszukiwania ryzyka. Po analizie ryzykownych czynności (takich jak sporty ekstremalne) i zachowań (w szczególności młodzieży), francuski socjolog bada głębokie motywy, które prowadzą wielu ludzi do podejmowania praktyk bolesnych i niebezpiecznych. W ludziach tych toczy się pewnego rodzaju symboliczna gra ze śmiercią, mająca na celu powrót do życia i poszukiwanie intensywności, gra, która w społeczeństwie anomicznym wydaje się zanegowana[41]. Poddanie ciała próbie, zadanie mu cierpienia po to, aby przybliżyć je do skonstruowanego ideału, kryje prawdziwą obsesję, którą jest dręczenie ciała tak długo, aż przestanie być zdolne do samoidentyfikacji. Sytuacja ta zawiera paradoks: instytucje starają się zapobiegać ryzyku i walczyć z niebezpieczeństwami, a jednostki szukają mocnych wrażeń i doświadczeń, także bolesnych, byle tylko kształtować własne ciało, a wraz z nim własną tożsamość. Im próba jest trudniejsza, tym bardziej ci, którzy się jej poddają, czują się wzmocnieni i szczęśliwi, że ją znieśli. W ten sposób osoby podejmujące zachowania ryzykowne zamierzają pozostawić symboliczny ślad w sobie samych i w świecie[42].

---

[40] Zob. tenże, *Conduites à risque*, Puf, Paris 2002; tenże, *Il corpo in pericolo. Antropologia delle attività fisiche e sportive a rischio*, w: „Rassegna Italiana di Sociologia" 1(2002) nr 3, s. 407-427.

[41] Por. tenże, *Conduties à risque*, s. 128.

W pewnych sytuacjach granicznych, jak na przykład przebywanie w więzieniu, niektórzy zadają sobie rany i są gotowi znosić fizyczny ból będący skutkiem ich działań, ponieważ tylko w ten sposób mogą się otrząsnąć. Ból jest w tym przypadku zaporą przeciwko niepokojowi, który zagraża pochłonięciem jednostki, jest ostatnią rozpaczliwą próbą utrzymania się w świecie i obudzenia własnej tożsamości: „Ból, rana, krew pobudzają w końcu intensywną świadomość istnienia. Kiedy nie ma niczego, na czym «ja» może się oprzeć, nie wystarczy już samo istnienie: trzeba czuć, że się istnieje”[43]. Le Breton analizuje również uczucia rozczarowania, przygnębienia i niewystarczalności, które towarzyszą myśleniu o ciele w ponowoczesności, uczucia, które prowadzą do pragnienia „zmiany skóry”. Praktyki takie, jak tatuaż i piercing, stanowią realizację tego pragnienia[44]. Naznaczenie skóry i ciała oznacza naznaczenie tożsamości, oznacza uczynienie z ciała w nowy sposób zasady indywiduacji. Ciało naznaczone jest ciałem, które uzyskało nową tożsamość i które wzmocniło tożsamość już istniejącą. Znak cielesny umożliwia uwolnienie się od poczucia braku przynależności, pozwala na odzyskanie swojego ciała i tożsamości, jest elementem fundującym ją[45]. Interesująca jest obserwacja roli, jaką w praktykach tatuażu i piercingu spełnia także doświadczenie bólu, który nie jest faktycznie postrzegany jako przeszkoda czy jako czynnik odstraszający. Na podstawie wywiadów przeprowadzonych w ramach empirycznej części swoich badań Le Breton stwierdza, że w wielu przypadkach osoby bez tendencji masochistycznych narzekają wręcz, że nie cierpiały wystarczająco. Niewątpliwie omawiane praktyki są bolesne, lecz ważniejsze wydaje się przeżyte doświadczenie i dokonana transformacja. Le Breton utrzymuje, że istnieją różne sposoby wzmacniania własnej tożsamości przez znaki cielesne. Najbardziej rozpowszechnione są tatuaż i piercing, chociaż nie należy im przypisywać wagi, jaką miały ryty inicjacyjne w cywilizacjach archaicznych, gdyż te współczesne praktyki są doświadczeniami bardziej indywidualistycznymi, związanymi ze słabym poczuciem przynależności. Drugi rodzaj praktyk, bardziej wyszukanych, stanowi body art: artyści używają w nim własnych ciał jako surowego materiału do realizacji dzieła (którego śladem jest rejestracja na taśmie wideo lub fotografia). W tym rodzaju czynności zakładany jest podmiot narcystyczny, ich celem jest krytyka społeczna i są one obojętne w stosunku do zagadnienia bólu. Od body art należy odróżnić performans, ponieważ w tym ostatnim przypadku zamierzone zmiany w ciele mają na celu raczej przemianę podmiotu niż przemianę społeczną. Performer otacza się osobami, które biorą udział w jego działaniu, które już je przeżyły lub przygotowują się do ich przeżywania i dążą do doświadczenia granic kondycji ludzkiej. Ból zostaje pozbawiony mocy: złe fizyczne samopoczucie, które bywa niezwykle intensywne, postrzegane jest jako część przedsięwzięcia, nigdy nie staje się cierpieniem w sensie moralnym, jest raczej uważane za czynnik prowadzący do ekstazy. Praktyki, których skutkiem są uszkodzenia ciała, uzyskują niekiedy wyraźną legitymację kulturową. Jest tak w przypadku ruchu współczesnych prymitywistów (który Le Breton uważa za postać technoszamanizmu) – nieformalnej wspólnoty, która powstała i zyskała popularność przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych. Celem tego ruchu jest wydobycie elementów prymitywnych w nowoczesności. Zwolennicy tej kultury wychwalają i uważają za godne podziwu niektóre społeczności pierwotne skupione wokół zbiorowych obrzędów modyfikacji ciała. Zamiast utożsamić się całkowicie z tymi kulturami, czego można by w uzasadniony sposób oczekiwać, współcześni prymitywiści żyją doskonale zintegrowani ze współczesnymi społeczeństwami zachodnimi i tworzą dla siebie synkretyczną i opartą na wyobraźni kulturę odniesienia.

---

[42] Por. tamże, s. 134.

[43] Tenże, *La pelle e la traccia. Le ferite de sé*, s. 57.

[44] Zob. *Body Modification*, red. M. Featherstone, Sage, London 2000; M. De Mello, *Bodies of Inscription. A Cultural History of the Modern Tatoo Community*, Duke University Press, Duke 2000.

[45] Por. Le Breton, *Le corps, la limite: signes d'identité à l'adolescence*, w: *Un corps pour soi*, red. P. Duret, Puf, Paris 2005, s. 99-107.

KU SPOŁECZNEJ KONSTRUKCJI CIAŁA?

Jak wspomnieliśmy, Le Breton głosi, że we współczesnych społeczeństwach zachodnich dokonuje się transformacja społeczna i antropologiczna będąca ukoronowaniem zmiany, która ją poprzedziła. Z jednej strony, w połowie lat dziewięćdziesiątych Le Breton utrzymywał, że ciało, jak wszystko, co właściwe człowiekowi, jest „skutkiem konstrukcji społecznej i kulturowej dokonującej się w nieskończenie zmiennych granicach" oraz że „nie istnieje natura ciała"[46], z drugiej – zwłaszcza w ostatnich latach – demaskuje fakt, że ciało postrzegane jest dzisiaj jako obojętna i zobiektywizowana materia, podpora lub nośnik, surowy materiał, „brudnopis", który można do woli przepisywać[47].

---

[46] Tenże, *Anthropologie de la douleur*, s. 57.

[47] Por. tenże, *L'adieu au corps*, s. 7.

Człowiek dąży do zapanowania nad ciałem zarówno przez formy zbiorowej bio-władzy, jak i przez różne postaci samokontroli. Wspólną cechą tych praktyk jest odmowa rozpoznania siebie we własnym ciele – takim, jakie ono jest, odmowa, która ujawnia się w doświadczeniach bólu i choroby, lecz także w życiu codziennym. Ten brak rozpoznania rozbija fenomenologiczną jedność istoty ludzkiej. Dopiero po transformacji ciało może stać się integralną i znaczącą częścią tożsamości osoby: zmienić ciało to zmienić życie jako całość. W związku z tym słusznie zauważono, że „projekt «ja», jako podstawowe dziedzictwo indywidualizmu, został zmieniony w projekt ciała"[48].

Projekt dotyczący ciała przyjmuje różne postaci. Przede wszystkim są to modyfikacje i zmiany (znaki na ciele, body building, body art), o których była już mowa w tym artykule. Następnie Le Breton ukazuje ryzyko farmakologicznego wytwarzania „ja" poprzez medykalizację życia codziennego, której przykładem jest szerokie użycie leków psychotropowych (lub integratorów), które stanowią swego rodzaju chemiczne protezy pomagające radzić sobie w coraz aktywniejszym i coraz bardziej wymagającym otoczeniu. W technikach sztucznej prokreacji i w inżynierii genetycznej ciało staje się „brudnopisem", łatwo dostępnym i prowizorycznym, który w każdej chwili można poprawić. Ostatecznym celem stosowanych już dzisiaj technik oraz niektórych możliwych technik, które mają wejść w użycie w przyszłości, wydaje się uwolnienie człowieka od więzów i ciężarów, których źródłem zawsze było ludzkie ciało. Jesteśmy w ten sposób świadkami zmiany poglądów na temat natury i celu medycyny, która z działalności zmierzającej do leczenia chorób i łagodzenia bólu przekształca się w instancję normatywną, biowładzę, która panuje nad życiem i wpływa na dziedzictwo genetyczne. Analogicznie do tego, co głosili inni uczeni[49], Le Breton demaskuje utopijny i gnostycki charakter niektórych praktyk podejmowanych w ramach inżynierii genetycznej[50].

Ciało, takie jakie się jawi w doświadczeniu człowieka, jest uznawane za przeszkodę nie tylko w naukach o życiu, lecz także w kulturze i praktyce związanej z cyberprzestrzenią, która umożliwia wirtualizację ciała i seksualności. Cyberprzestrzeń pozwala celebrować ducha i wziąć w nawias ciało (rzeczywiste), które traci swoją materialność i nie stanowi już zasady indywiduacji (w cyberprzestrzeni jesteśmy wolni od ciężaru ciała, jakiekolwiek by było: młode czy stare, piękne czy brzydkie, zdrowe czy chore). Ludzie przeżywają prawdziwe życie, pomijając ciało lub przyjmując ciało wirtualne, które podmiot może sobie wybrać lub skonstruować[51]. Pojawienie się rzeczywistości wirtualnej pociąga za sobą również epistemologiczne pęknięcie w przestrzeni miłości. Miłosny związek zakłada wzajemne zaufanie, pozwalające być bez moralnych osłon, być nagim w obecności drugiego. W świecie wirtualnym natomiast seksualność przekształca się w tekstualność, rodzi się erotyzm bez ciała, który nie wymaga już obecności drugiego. Według Le Bretona „cyberseksualność prowadzi do bezprecedensowego zniknięcia ciała"[52], co wydaje się spełnieniem snu Pigmaliona, opowiedzianego przez Owidiusza w *Metamorfozach*, snu o tym, jak Pigmalion zakochuje się w posągu z kości słoniowej, który wyrzeźbił, aby przedstawić doskonałe piękno kobiece. Cyberseksualność kryje ostateczną pogardę dla inności (która zostaje zniesiona) i dla realnego ciała, zastąpionego ciałem, z którego usunięto wszelkie ślady niedoskonałości i naturalności.

---

[48] B. S. Turner, *The Body & Society*, Sage, London 1996, s. 20. Por. też paradygmatyczną analizę tego tematu: A. Giddens, *Identità e società moderna*, tłum. M. Aliberti, A. Fattori, Ipermedium, Napoli 1999, s. 128-140 (rozdz. „Il corpo e la realizzazione del sé").

[49] Na temat gnostyckiego i (lub) utopijnego charakteru niektórych osiągnięć na polu technologii i (lub) biotechnologii zob. H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Techonological Man*, The University Press of Chicago, Chicago 1974; D. F. Noble, *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Alfred A. Knopf, New York 1997; L. Sfez, *Le rêve biotechnologique*, Puf, Paris 2001; F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.

[50] Por. Le Breton, *L'adieu au corps*, s. 102-114.

Ostatnim obszarem analizowanym przez uczonego jest sztuczna inteligencja i „uczłowieczenie" maszyn. Zdaniem Le Bretona obraz człowieka zakładany przez specjalistów w dziedzinie sztucznej inteligencji oparty jest na pogardzie dla „ciała" (czyli tego, co określane jest jako hardware) i wyniesieniu „ducha" (wymiaru software), zwłaszcza jeśli jest to „duch" maszyny. Podczas gdy jedni badacze zastanawiają się, czy najbardziej zaawansowane wytwory techniki komputerowej nie są również istotami inteligentnymi, inni zadają sobie pytanie, czy człowieka nie można uważać za rodzaj nieco bardziej skomplikowanego komputera. W kontekście analizy podejmowanych we współczesnym społeczeństwie zachodnim praktyk związanych z ciałem uzasadnione wydaje się postawienie radykalnego i rozstrzygającego pytania: „Czy jestem człowiekiem, czy maszyną? Oto nowe pytanie ontologiczne"[53]. Niektórzy wysuwają hipotezę, że różnice między ludźmi a maszynami już nie istnieją i że, jak utrzymuje Donna Haraway, nadszedł czas, aby stworzyć cyborga – istotę, która byłaby na wpół człowiekiem i na wpół maszyną[54]. Le Breton twierdzi, że w tych scenariuszach „ciało nie jest już jedynie akcesorium, które można ulepszać, [...] jego przeznaczeniem jest zniknąć, aby spełnić pragnienia tych, którzy poszukują doskonałości technologicznej [...] ci nowi gnostycy próbują pokonać ciało, oderwać podmiot od zniszczalnego ciała, odcieleśnić go, aby stał się czystym duchem, jedynym elementem godnym zainteresowania"[55].

---

[51] Zob. interesujące refleksje na ten temat również z perspektywy socjologii ciała: S. J. Williams, *Modern Medicine and the «Uncertain Body»: From Corporeality to Hyperreality*, „Social Science and Medicine" 45(1997) nr 7, s. 1041-1049.

[52] Le Breton, *L'adieu au corps*, s. 162.

[53] Tamże, s. 193.

[54] Por. D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, s. 149-181 (rozdz. „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century").

Z analiz Le Bretona wyłaniają się pewne elementy charakterystyczne dla współczesnej kultury zachodniej. Przede wszystkim należy zauważyć, że gnostycki dualizm pojawia się dzisiaj pod nowymi postaciami i wyraża się w scenariuszach jeszcze bardziej niepokojących niż te, które były tworzone w przeszłości. Świadomość, że człowiek jest bytem cielesnym, budzi się tylko w chwilach kryzysu lub w sytuacjach granicznych, a ból wydaje się jednym z uprzywilejowanych sposobów rozbudzenia i (lub) przedefiniowania osobowej tożsamości. Konieczne wydaje się więc przejście od medycyny zajmującej się ciałem do medycyny skupionej na całościowym rozumieniu tożsamości człowieka[56]. Wartość socjologicznej refleksji Le Bretona leży zarówno w tym, że pomaga ona stawiać kulturze współczesnej właściwe pytania, jak i w tym, że stanowi próbę przezwyciężenia dualizmów, nie negując złożoności ludzkiego życia, którego częścią jest również ból[57]. Le Breton nie traci z oczu faktu, że „ciało jest dla człowieka pierwszym miejscem, w którym manifestuje się zdumienie byciem sobą samym" i że „kondycja ludzka jest cielesna, lecz problem naszego stosunku do bycia w ciele nigdy nie został do końca rozwiązany"[58].

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

---

[55] Le Breton, *L'adieu au corps*, s. 210.

[56] Por. tenże, *Anthropologie de la douleur*, s. 56, 170.

[57] Analogiczną próbę znajdziemy w artykule Gillian A. Bendelow i Simona J. Williamsa *Transcending the Dualism. Towards a Sociology of Pain* („Sociology of Health and Illness" 17(1995) nr 2, s. 139-165), którzy kładąc podwaliny pod socjologię bólu, starają się przezwyciężyć dualizm obecny w kulturze zachodniej, a zwłaszcza w kulturze nowoczesnej.

[58] Le Breton, *La pelle e la traccia. Le ferite de sé*, s. 16.